امام غزالیؒ اور اُن کا نظریۂ توحید

ڈاکٹر محمد نور نبی
شعبۂ فلسفہ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

امام غزالیؒ اور اُن کا نظریۂ توحید

از ڈاکٹر محمد نور نبی، اُستاذ شعبۂ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

آپ کا اسم گرامی ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے، محمد نام، حجۃ الاسلام لقب، اور غزالی عرف ہے۔ سلسلۂ نسب یہ ہے: محمد بن محمد بن محمد بن احمد، آپ کی ولادت خراسان کے ایک ضلع طوس کے شہر طابران میں ۴۵۰ھ بمطابق ۱۰۵۸ء میں ہوئی، ابتدا میں آپ نے اپنے شہر میں علوم کی تحصیل کی، اس کے بعد مزید تکمیل کے لئے نیشا پور کا قصد کیا اور امام الحرمین کی جن کا اصلی نام عبدالملک اور لقب ضیاء الدین تھا۔ اور جو کہ بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے مدرس اعظم تھے، شاگردی اختیار کی، غیر معمولی ذہانت و اعلیٰ ذکاوت بچپن سے ہی آپ کے ورثے میں آئی تھی۔ آپ کے استادِ محترم آپ کو بحرِ ذخار کہا کرتے تھے۔ آپ نے اپنے استادِ محترم کی زندگی ہی میں شہرتِ عام حاصل کرلی اور صاحب تصنیف ہو گئے۔ جب تک وہ زندہ رہے آپ ان سے جدا نہیں ہوئے لیکن ان کی وفات ۴۷۸ھ کے بعد آپ نے درسگاہ کو چھوڑ کر نظام الملک کے دربار کا رُخ کیا۔

امام غزالیؒ نظام الملک کے دربار میں پہنچے تو سیکڑوں اہلِ کمال کا مجمع تھا۔ مناظرہ کی مجلسیں منعقد ہوئیں۔ اور مختلف مضامین پر بحثیں رہیں، ہر معرکہ میں امام موصوف ہی غالب رہے، اس کامیابی نے امام موصوف کی شہرت کو چمکا دیا، اور آپ کو نظامیہ کے مسندِ درس کے لئے منتخب کیا گیا جو کہ ایک عظیم الشان رتبہ تھا، اس وقت آپ کی عمر تقریباً ۳۴ برس کی تھی، اور یہ آپ کی شان و شوکت کا دور تھا۔ آپ نے بہت ہی کم مدت میں حکومت، وخلافت، و درس و تدریس میں یکتا نام حاصل کیا۔ آپ کے درس میں تین سو مدرسین اور امرا و روسا حاضر ہوتے تھے، آپ درس

کے علاوہ وعظ بھی فرماتے تھے۔

نیشاپور میں سلجوقیہ کے اثر کی بدولت دوسرے مذاہب کا بہت کم چرچا تھا۔ لیکن بغداد میں شیعی، سنی، معتزلی، زندیق، ملحد، مجوسی و عیسائی سب کو یکساں اپنے خیالات کی آزادی کا حق تھا، چونکہ امام موصوف کی طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی لہٰذا وہ ایک ایک باطنی، ظاہری، فلسفی و متکلم و زندیق سے ملتے تھے اور ان کے خیالات کو دریافت کرتے تھے، اس کا اثر یہ ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور آپ حقیقی علم کی جستجو میں کوشاں ہو گئے، حقیقی علم آپ کے مطابق وہ علم ہے جس میں کسی قسم کے شبہ کا احتمال تک نہ رہ جائے۔ مثال کے طور پر آپ فرماتے ہیں کہ یہ امر یقینی ہے کہ دس کا عدد تین سے زائد ہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اب میں نے غور کرنا شروع کیا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھ کو کس حد تک ہے۔ معلوم ہوا کہ صرف حسیات اور بدیہیات تک۔ لیکن جب کد وکاوش بڑھی تو حسیات میں بھی شک ہونے لگا یہاں تک کہ کسی امر کی نسبت یقین نہیں رہا۔ تقریباً دو مہینہ تک یہی حالت رہی پھر خدا کے فضل سے یہ حالت جاتی رہی لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی رہے۔

مذہبی شکوک کو دور کرنے کے لئے امام موصوف نے اس وقت کے فرقے متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ و صوفیہ کا مطالعہ شروع کیا۔ متکلمین، باطنیہ و فلاسفہ ان کے درد کا درمان نہیں بن سکے۔ سب سے اخیر میں وہ تصوف کی طرف رجوع ہوئے۔ تصوف چونکہ عملی فن ہے لہٰذا صرف علم سے کچھ نتیجہ نہیں حاصل ہوا۔ لہٰذا آپ نے زہد و ریاضت کی زندگی اختیار کی۔ جاہ پرستی و شہرت عامہ کو خیرباد کہا اور ابن خلکان کی روایت کے مطابق ذوقعدہ ۴۸۸ھ میں بغداد سے شام کے لئے روانہ ہوئے۔ امام موصوف جس حالت میں بغداد سے نکلے عجیب ذوق اور وارفتگی کی حالت تھی۔ پُرتکلف اور قیمتی لباس کے بجائے بدن پر کمبل تھا اور لذیذ غذاؤں کے بدلے ساگ پات پر گذران تھی۔ دمشق پہونچ کر آپ مجاہدہ و ریاضت میں مشغول ہوئے۔ دو برس کے بعد دمشق سے بیت المقدس کا رُخ کیا۔ بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہو کر مقام خلیل گئے۔ پھر حج کی نیت سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا قصد کیا، مکہ میں مدت تک قیام رہا۔ اسی سفر میں مصر اور اسکندریہ بھی پہونچے، غرض دس برس تک متبرک مقامات میں پھرتے رہے۔ اکثر ویرانوں میں نکل جاتے اور جنگلے کھینچتے۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ امام موصوف نے اپنی مشہور و معروف

کتاب "احیاء العلوم" اسی سفر میں تصنیف کی۔ مجاہدات اور ریاضات نے قلب میں ایسی صفائی پیدا کر دی کہ تمام حجاب اُٹھ گئے اور جس قدر شک وشبہے تھے، آپ سے آپ جاتے رہے۔ انکشافِ حق کے بعد امام موصوف نے دیکھا کہ زمانے کا زمانہ مذہب کی طرف سے متزلزل ہو رہا ہے اور فلسفہ اور عقلیات کے مقابلہ میں مذہبی عقائد کمزور ہو گئے ہیں۔ لہٰذا عزلت کے دائرے سے نکل کر ۴۹۹ھ میں پھر سے نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں مسندِ درس کو زینت دی۔

قلیل ہی مدت کے بعد سیاسی حالت کی ناسازگاری کی بنا پر آپ نے مدرسہ نظامیہ سے کنارہ کشی کر کے طوس میں خانہ نشینی اختیار کی اور گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہاں مرتے دم تک ظاہری اور باطنی دونوں علموں کی تلقین کرتے رہے۔

امام موصوف مذہب شافعی سے عقیدت رکھتے تھے۔ انھوں نے آغازِ شباب میں ایک کتاب "منخول" نام اصولِ فقہ میں تصنیف کی تھی جس میں ایک موقع پر امام ابو حنیفہؒ پر نہایت سخت نکتہ چینی کی تھی۔ آپ کے اخیر عمر میں جب کہ خراسان کا فرمانروا سنجر بن ملک شاہ سلجوقی تھا جس کے خاندان کو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بڑی عقیدت تھی، آپ کے حاسد اس کتاب کو ایک عمدہ دستاویز بنا کر سنجر کے دربار میں پہنچے اور دعویٰ کیا کہ امام غزالیؒ کے عقائد زندیقانہ اور ملحدانہ ہیں۔ اس پر امام موصوف نے فرمایا:-

"میری نسبت جو یہ مشہور کیا جاتا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ پر طعن کئے ہیں محض غلط ہے۔ امام ابو حنیفہ کی نسبت میرا وہی اعتقاد ہے جو میں نے اپنی کتاب "احیاء العلوم" میں لکھا ہے، میں ان کو فنِ فقہ میں انتخابِ روزگار خیال کرتا ہوں"[۲]

سنجر امام موصوف کی تقریر سے بہت متاثر ہوا، امام موصوف دربارِ شاہی سے اُٹھ کر شہر طوس میں آئے۔ تمام شہر استقبال کو نکلا اور لوگوں نے جشنِ عام کر کے امام موصوف پر زر و جواہر نثار کئے۔

امام غزالیؒ نے ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ بمطابق ۱۱۱۱ء میں بمقام طابران انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے۔ ابن جوزی نے ان کی وفات کا قصہ ان کے بھائی احمد غزالیؒ کی روایت سے حسب ذیل لکھا ہے:-

"پیر کے دن امام موصوف صبح کے وقت بسترِ خواب سے اُٹھے، وضو کر کے نماز پڑھی، پھر کفن منگوایا

اور آنکھوں سے لگا کر کہا "آقا کا حکم سر آنکھوں پر" یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دیئے۔ لوگوں نے دیکھا تو دَم نہ تھا"[۳]

اس مختصر سی سوانح عمری سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ امام غزالیؒ صرف عقلی فیلسوف ہی نہیں تھے بلکہ بالطبع مذہبی مفکر تھے، ان کی زندگی علم و عمل کا ایک سرچشمہ تھی جس سے فلسفہ، مذہب، اخلاقیات اور تصوف کی مختلف سوتیں پھوٹتی تھیں، ٹی، ج، دے بوئر اپنی کتاب "تاریخ فلسفۂ اسلام" میں امام غزالیؒ کے متعلق فرماتے ہیں :-

"غزالیؒ کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے"[۴]

محمد لطفی جمعہ اپنی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" میں غزالیؒ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"اس میں شک نہیں کہ غزالیؒ کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے، اور وہ دُنیوی و دینی علوم کے اہلِ بحث ائمہ میں سے ہیں۔ مؤرخین نے آپ کا لقب حجۃ الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امرِ واقعی ہے، اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے"[۵]

امام غزالیؒ پر بہت کچھ لکھا گیا اور ان کے فلسفہ و اخلاقیات کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے لیکن جہاں تک ان کا نظریہ توحید ہے اس پر ابھی تک سیر حاصل بحث نہیں کی گئی ہے۔

ویسے ہم غزالیؒ کے نظریۂ توحید کا ضمناً ذکر پاتے ہیں، پروفیسر مارگریٹ اسمتھ نے اپنی کتاب "الغزالی بحیثیت ایک صوفی کے" (AL-GHAZZALI, THE MYSTIC) کے باب یازدہم "الغزالی کی صوفیانہ تعلیم" کا ذکر کرتے ہوئے توکل کے سلسلے میں ضمناً توحید پر چند سطور قلمبند کئے ہیں[۶]

اسی طرح سید نواب علی صاحب نے اپنی کتاب "الغزالی کے کچھ مذہبی و اخلاقی تعلیمات"

"SOME MORAL AND RELIGIOUS TEACHINGS OF AL-GHAZZALI"

کے انسانی آزادی اور پابندی کے باب میں ظلم کی تمثیل کو پیش کیا ہے[۷] اور پھر توحید کے باب میں توحید کے چاروں مراتب کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ اتنی مختصر ہے جو کہ کسی بھی طریقے سے توحید جیسے اہم مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہو سکتا ہے[۸]

سید نواب علی کی کتاب کے بعد ہمارے سامنے پروفیسر محمد عمر الدین کی کتاب 'غزالی کا فلسفۂ اخلاق (THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI) ہے۔ پروفیسر موصوف اپنی کتاب کے باب ہفتم 'آزادیٔ ارادہ' (THE FREEDOM OF WILL) پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں، 'یہ ہے اصولِ توحید (DOCTRINE OF TAWHID) جس کا معنیٰ یہ ہے کہ ہر ایک علت' نہیں نہیں' بلکہ ہر فعل آیا وہ مادی ہو یا دماغی۔ خدا کے اندر اس کی ابتدا اور انتہا ہے جو کہ علتِ اول (FIRST CAUSE) ہے اور کائنات کا محرک اور کارساز ہے۔'[۹] اس کے بعد قلم کی تمثیل' پیش کرتے ہوئے آزادی اور پابندی کی تشریح کی گئی ہے۔[۱۰] پھر باب نہم 'علم باری تعالیٰ' کے باب میں توحید کے چاروں مراتب' کا ذکر کیا گیا ہے، جو کہ نہایت ہی مختصر ہے[۱۱] اس کو پڑھنے کے بعد قارئین کی تشنگی بجائے کم ہونے کے اور بڑھ جاتی ہے۔

پروفیسر موصوف نے توحید کے متعلق جتنا ذکر کیا ہے، اس سے زیادہ ان ابواب میں ممکن بھی نہیں تھا۔ کیوں کہ پروفیسر موصوف کا موضوعِ کلام 'آزادی و پابندی' و 'علم باری تعالیٰ' تھا۔ توحید کا ذکر تو ایک نسبت پیدا کرنے کے لئے کیا گیا ہے چونکہ پروفیسر موصوف کی نظر میں غزالی کا نظریۂ توحید اُن کے فلسفۂ اخلاق کے لئے ایک مرکزی نقطہ ہے۔[۱۲]

'غزالی کا فلسفۂ اخلاق' کے بعد مولانا محمد حنیف ندوی صاحب، کی کتاب 'افکار غزالی میں' ہم توحید کا ذکر پاتے ہیں۔ مولانا موصوف اپنی کتاب میں "ایمانیات میں پہلا رُکن 'توحید' پر مفصل گفتگو فرماتے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

خدائے تعالیٰ کی معرفت کے سلسلے میں پہلا قدم اس کی توحید ہے۔ اور یہ دس اُصولوں پر مبنی ہے۔

اصل اوّل: جہاں تک اس کے نفسِ وجود اور اس کے اثبات کا تعلق ہے، اس میں جس روشنی سے استفادہ ممکن ہے اور جو طریق منزلِ مقصود تک پہنچانے والا ہے۔ وہ آیاتِ تکوین پر غور و فکر اور ان سے عبرت پذیر ہونا ہے،[۱۳]

اصلِ ثانی: اس حقیقت کا علم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ قدیم و ازلی ہے، اُس سے پہلے کسی چیز کا وجود نہیں، بلکہ وہی کائنات کا نقطہ آغاز ہے۔ اور ہر مردہ و زندہ' اور بے جان و جاندار سے پہلے موجود ہے[۱۴]

اصل ثالث: جس طرح یہ حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ ازلی و قدیم ہے، اسی طرح یہ حقیقت ہے کہ اس کی ذات

والاصفات ابدیت سے بھی متصف ہے ۔ بس وہی اوّل ہے وہی آخر ہے ۔ وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے[۱۵]

اصل رابع : اللہ کی ذاتِ گرامی، ہر طرح کے تمیز اور مکانیت سے ماورا ہے ۔ وہ کوئی جگہ نہیں گھیرتی، اور نہ کوئی مکان اس کے احاطہ پر قادر ہے[۱۶]

اصلِ خامس : یہ جاننا چاہیئے کہ اللہ کا کوئی جسم نہیں اور اس کی ذات تالیف و ترکیب جواہر سے پاک و منزہ ہے[۱۷]

اصل سادس : اس بات کا علم ہونا چاہیئے کہ اللہ کی ذات ایسی عرض نہیں ہے جو کسی جسم کے ساتھ قائم ہو ۔ یا کسی جسم میں حلول کئے ہوئے ہو، اس کی ذات قائم بنفسہٖ ہے، جو نہ جوہر ہے نہ عرض ہے ۔ اور نہ جسم ہے[۱۸]

اصل سابع : اللہ تعالیٰ کی ذات، جہات اور سمتوں کے اتّصاف سے مُنزّہ اور بالا ہے[۱۹]

اصل ثامن : اُستواء علی العرش سے مراد ایسا استواء ہے، جس کو خود اللہ تعالیٰ نے استواء قرار دیا ہے، اور جو اس کی کبریائی کے منافی نہیں، اور جس میں حدوث و فنا اور جہت و سمت کی دخل اندازیوں کا کوئی امکان نہیں[۲۰]

اصلِ تاسع : اگرچہ اللہ تعالیٰ جہات و افکار اور صورت و مقدار سے پاک اور بالا ہے تاہم یہ عقیدہ برسرِ حق ہے کہ عقبیٰ میں اس کی رویت اور دید سے مسلمان مشرف ہو سکیں گے ۔ اگرچہ دنیا میں ایسا ہونا ممکن نہیں[۲۱]

اصلِ عاشر : اللہ تعالیٰ واحد ہے ۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے ۔ فرد و صمد ہے ۔ اس کا کوئی ساجھی نہیں ۔ خلق و ابداع اور تخلیق و تکوین میں یکہ و تنہا، تمام تصرفات کا مالک ہے، نہ اس کے برابر کا کوئی ہے اور نہ اس کا کوئی خصم و مخالف ہے[۲۲]

مولانا موصوف نے مندرجہ بالا سطور میں توحید کے جن دس اصولوں کا ذکر کیا ہے ۔ حقیقت میں غزالی نے توحید کے سلسلہ میں ان اصولوں کا کہیں ذکر نہیں کیا ہے ۔ بلکہ مجملاً یہ اشاعرہ کا بنیادی نقطۂ نظر ہے ۔ جو تصور باری تعالیٰ کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے ۔ اور جن سے غزالی کو بھی پورا اتفاق ہے ۔

عبدالکریم الشہرستانی نے اپنی کتاب "کتاب نہایۃ الاقدام فی علم الکلام" کے مختلف ابواب میں ان اصولوں کی مفصل وضاحت کی ہے ۔

الشہرستانی اپنی کتاب کے باب اول میں تخلیق کائنات پر مفصّل بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر سچا مذہب اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ دنیا اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم وازلی ہے[۲۳]

باب دوم میں اس نقطہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہی کی ذات ہے جو کہ موجودات کو وجود بخشتی ہے۔[۲۴]

باب سوم میں توحید پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ہمارے مکتبِ فکر کا نظریہ یہ ہے کہ 'الواحد' ایک ایسی شئے ہے جس کی کوئی تقسیم نہیں ہوسکتی ہے۔ اس کی ذات تقسیم اور شرک سے بالاتر ہے' اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی ذات میں یکتا ہے' اور اس میں کوئی تقسیم نہیں ہے، وہ اپنی صفات میں یکتا ہے اور کوئی اس کے مثل نہیں ہے' وہ اپنے افعال میں یکتا ہے۔ اور کوئی اس کا شریک نہیں۔

اس کے بعد وہ ایک خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں اور مفصّل بحث کرتے ہیں کہ اگر ایک سے زائد خدا کے وجود کو ہم تسلیم کریں تو کیا کیا مشکلات ہمارے سامنے آسکتی ہیں۔[۲۵]

بابِ چہارم میں الشہرستانی اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اللہ بے مثال ہے۔ جیسا قرآنِ کریم اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (۴۲-۹ قرآن)۔ نہ تو کوئی چیز اللہ کے مثل ہے اور نہ اللہ کسی چیز کے مثل ہے۔ وہ نہ تو جوہر ہے اور نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے، وہ مکان وزمان سے پرے ہے۔ وہ محلِ حوادث نہیں ہے۔ مخلوقات میں سے کوئی بھی شئے اللہ سے مشابہت نہیں رکھتی ہے۔[۲۶]

بابِ پنجم میں ان طبقات کے نظریات کو جو کہ صفاتِ باری تعالیٰ کے منکر ہیں، غلط ثابت کیا گیا ہے۔[۲۷]

بابِ نہم میں صفاتِ باری تعالیٰ کا اقرار کیا گیا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ ابدی ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں۔[۲۸]

بابِ دہم میں اللہ تبارک تعالیٰ کے ابدی علم کا اثبات ہے اور یہ بات بتائی گئی ہے کہ اللہ کا علم ماضی وحال ومستقبل سب کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔[۲۹]

(باب السادس عشر) بابِ شش دہم میں رویتِ باری تعالیٰ کا اقرار ہے اور اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔[۳۰]

اس طرح عبدالکریم الشہرستانی کی کتاب کے مختلف ابواب کے تجزیے سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی نے توحید کے ضمن میں جو کچھ اپنی کتاب میں پیش کیا ہے وہ غزالی کا نظریۂ توحید نہیں بلکہ اشاعرہ

کے بنیادی نظریات ہیں۔

مندرجۂ بالا نکات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ غزالی کا نظریۂ توحیدِ الٰہی توجہ کا مستحق ہے، لہٰذا موجودہ مقالہ میں میں اس نظریہ کو پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

ڈی، بی، میکڈونلڈ، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں توحید پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

'اصطلاحی معنی میں علم التوحید والصفات علم الکلام کے ہم معنی ہے اور سارے اسلامی عقائد کی بنیاد ہے لیکن معتزلہ صرف توحید کو لیتے ہیں اور صفات کو اس دائرے سے خارج کر دیتے ہیں۔

توحید محض ایک تخیل نہیں ہے، یہ ظاہری بھی ہوسکتا ہے اور باطنی بھی، اس کے معنی یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ کوئی قابلِ پرستش نہیں ہے بجز اللہ تعالیٰ کے جس کا کوئی شریک نہیں ہے؛ اور یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ اللہ اپنی ذات میں واحد ہے؛ اس کا یہ بھی مفہوم ہے کہ اللہ ہی کی ذات برحق ہے جس کو حقیقی یا مطلق وجود ہے اور دوسری ساری موجودات کو عارضی وجود ہے، اس کی وجودی تعبیر (نظریۂ وحدۃ الوجود) بھی ممکن ہے جو کہ ہمہ اوست کا فلسفہ ہے۔

علمِ توحید دونوں طریقوں سے، مذہبی علوم کے ذریعہ نیز معرفت اور مشاہدہ کے ذریعہ ممکن ہے۔ المختصر توحید کے معنی آیا یہ ہیں کہ "کوئی خدا نہیں ہے سوائے اللہ کے" یا اس کی وجودی تعبیر (توحید وجودی) کی جاسکتی ہے'[۳۱]

مندرجۂ بالا تبصرے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مسئلۂ توحید ایک اتھاہ سمندر ہے جس کے مختلف نظریے ہیں، لیکن ہر نظریہ کا بنیادی نقطہ 'لا الٰہ الا اللہ' ہے۔

پروفیسر میر ولی الدین صاحب اپنی کتاب 'قرآن اور تعمیرِ سیرت' میں توحیدِ اُلوہیت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جن و انس کی تخلیق کی غایت صاف و سلیس الفاظ میں یوں بیان کی گئی ہے: "مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" "عبادت کے معنی ہیں" توحید" چنانچہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ قرآنِ کریم میں جس جگہ بھی عبادت کا ذکر آیا ہے اس کے معنی توحید کے ہیں (بخاری حدیث وفد عبد القیس ص -۴۲- قرآن اور تعمیرِ سیرت) گویا محاورہ قرآن میں عبادت ہر جگہ توحید کے معنی میں آئی ہے"[۳۲]

پھر پروفیسر موصوف فرماتے ہیں" توحیدِ الوہیت پر سارے انبیائے اوّلین و آخرین کا اجماع ہے" جو بھی رسول آیا وہ توحید کی دعوت لے کر آیا۔ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ

لَآ اِلٰـهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ[۳۳] ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہیں بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس میری عبادت کیا کرو۔

لہٰذا لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللہ ' سے اسی توحید الوہیت کو پیش کیا جارہا ہے جس کو سارے انبیاء نے پیش کیا تھا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی مستحقِ عبادت ہے، اسی کی عبادت کی جانی چاہیے۔ اور صوفیانہ اصطلاح میں اسی کا نام حقیقت ہے۔ جس میں کہ کوئی تغیر و تبدّل نہیں ہے۔ اور اس نظریۂ توحید الوہیت میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے اختلاف کی ابتدا تو اُس وقت ہوتی ہے جب یہ بات تعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات و صفات میں کیا رشتہ ہے (معتزلہ اور اشاعرہ کا بنیادی اختلاف) پھر اس سے آگے دوسرا مسئلہ سامنے آتا ہے اور وہ وجود کا مسئلہ ہے اس بات پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ حقیقی اور مطلق وجود تو صرف باری تعالیٰ کا وجود ہے لیکن اگر مطلق وجود صرف باری تعالیٰ کا ہے تو مخلوقات کے وجود کو ہم کس طرح بیان کرسکتے ہیں' اور اسی مسئلہ کو لے کر دو بنیادی نظریات توحید وجودی اور توحید شہودی کا ظہور ہوا۔ تیسرا مسئلہ خود باری تعالیٰ کی ذات و صفات اور ان کے افعال سے مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس بناء پر توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی کا وجود ہوا۔ امام غزالیؒ کے نظریۂ توحید کا ذکر کرتے ہوئے میں اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ مندرجہ بالا نظریہ کہاں تک امام موصوف کے نظریہ میں داخل ہے یا یہ امام موصوف کے بعد کی پیداوار ہے۔

امام غزالیؒ حقیقتِ توحید کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ توکل ایمان کے اقسام میں سے ہے۔ اور ایمان کے سارے اقسام علم' حال اور عمل سے بنتے ہیں۔ لہٰذا توکل بھی ان ہی تینوں چیزوں سے حاصل ہوتا ہے۔ علم اصلِ ایمان ہے، عمل علم کا ثمرہ ہے اور حال جس کی تعبیر توکل سے کی جاتی ہے۔ علم اور عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں اور جو تصدیق دل سے ہو گی وہ علم ہے اور اگر تصدیق قوی ہو جاتی ہے۔ تو اس کو یقین کہتے ہیں، یقین کے بہت اقسام ہیں، لیکن وہ قسم جس کے اوپر توکل کا دارو مدار ہے توحید ہے۔ توحید اس کلمۂ طیبہ میں سمجھی جاتی ہے، لَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ۔ لہٰذا جو شخص لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہٗ لہٗ الملک ولہ الحمد وھو علیٰ کل شیٔ قدیر' کہتا ہے اُس کا وہ ایمان جو توکل کی اصل ہے پورا ہو جاتا ہے۔ یہاں پر کہنے سے یہ مراد ہے کہ اس کلمہ کا معنی اس انسان کے دل کی ایک لازمی صفت بن جائے۔

اور برابر اس کا غلبہ دل پر قائم رہے۔ لہٰذا توحید اصلِ اصول ہے اور یہ علم مکاشفہ سے ہے۔ بعض علوم مکاشفہ احوال کے ذریعے اعمال سے بھی متعلق ہوتے ہیں اور علمِ معاملہ بغیر اُن کے کامل نہیں ہوتا۔ توحید ایک دریائے ناپیدا کنار ہے اس کی کچھ انتہا نہیں، لیکن اس میں سے اسی قدر بیان کیا جا سکتا ہے جو معاملے سے تعلق رکھتا ہے۔[۳۴]

حقیقت توحید بیان کرنے کے بعد اب امام غزالیؒ مراتب توحید کا ذکر کرتے ہیں۔

توحید کے چار مراتب ہیں:

(۱) مرتبہ اول توحید کا یہ ہے کہ آدمی اپنی زبان سے تو لا الٰہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے) کہے مگر اُس کا دل اس سے غافل ہو یا منکر ہو، یہ توحید مثل منافقوں کی توحید کے ہے۔

(۲) مرتبہ دوم توحید کا یہ ہے کہ آدمی اپنی زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے اور اس کا دل بھی اس کی تصدیق کرے۔ جیسے عام مسلمان اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ عوام کی توحید ہے۔

(۳) مرتبہ سوم توحید کا یہ ہے کہ بذریعہ نورِ حق کے یہ معنی (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے) کشف کے طور پر مشاہدہ ہو جائیں۔ یہ مقام مقربین کا ہے۔ اور اس کا حال اس طرح ہے کہ اشیاء کو بہت تو جانتا ہے مگر باوجود کثرتِ اشیاء کے ان سب کو واحد قہار سے ہی صادر سمجھتا ہے۔

(۴) مرتبہ چہارم توحید کا یہ ہے کہ وجود میں سوائے ذاتِ واحد یکتا کے اور کسی کو نہیں دیکھے، اور یہ مشاہدہ صدیقیوں کا ہے اور اس کا نام صوفیہ کرام فنا در توحید کہتے ہیں، اس مقام پر اس رتبے والا سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں دیکھتا۔ حتیٰ کہ اس کو اپنے نفس کا بھی شعور نہیں رہتا۔ اور جب واحد یکتا میں مستغرق ہونے کی جہت سے اپنے نفس کے شعور کو کھو بیٹھتا ہے تو توحید میں وہ اپنے نفس سے فانی ہو جاتا ہے۔

پس ان مراتب میں سے اول شخص تو موحد زبان کا ہے، اُس کا فائدہ دنیا میں یہ ہے کہ قتل سے بچ جاتا ہے۔ دوسرا شخص ان معنوں کر موحد ہے کہ اپنے دل سے لفظ کے معنی سمجھتا ہے اور دل سے اپنے اعتقاد کی تکذیب نہیں کرتا ہے۔ اس قسم کی توحید دل پر ایک گرہ ہے۔ اس میں بسط اور کشادگی نہیں ہوتی ہے تاہم ایسا شخص عذابِ آخرت سے محفوظ رہتا ہے بشرطیکہ اسی پر خاتمہ ہو اور گناہوں کے باعث اُس کو ضعیف نہ کر دیا ہو۔ پھر اس گرہ (گرہ توحید) کے لئے چند اس قسم کے حیلے ہوتے ہیں جن سے اس کا ڈھیلا کرنا اور کھولنا منظور ہوتا ہے، ان کو بدعت

کہتے ہیں۔

اور کچھ ایسی تدابیر ہوتی ہیں جن سے اس گرہ کو مضبوط کرنا اور اس کے ڈھیلے کرنے والے اور کھولنے والے حیلوں کا دور کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ان کو کلام کہتے ہیں۔ متکلم کی یہ غرض ہوتی ہے کہ مبتدع (متکلم کے مقابل کو) کو عوام کے دلوں سے توحید کی گرہ کو نہ کھولنے دے۔ اور متکلم کو موحد بھی کہتے ہیں کیوں کہ وہ عوام کے دلوں میں لفظِ توحید کے معنی کی حفاظت کرتا ہے۔

تیسرا شخص ان معنی میں موحد ہے کہ اُس نے صرف ایک ہی فاعل کا مشاہدہ کیا۔ یعنی اس کو امرِ حق جوں کا توں کُھل گیا۔ اور حقیقت اس پر عیاں ہوگئی۔ لیکن وہ بزور اپنے دل کو لفظ حقیقت کے معنی کا معتقد بناتا ہے، یہ رتبہ عوام اور متکلّموں کا ہے، کیوں کہ عامی اور متکلم کے اعتقاد میں تو کچھ فرق نہیں، صرف اتنا فرق ہے کہ متکلم ایسے کلام کے بنانے پر قادر ہے کہ جو کوئی اس سے اعتقاد کو ضعیف کرنا چاہے تو وہ اس کی تقریر کو دفع کر دیتا ہے۔

چوتھا شخص اس معنی میں موحد ہے کہ اس کے مشاہدے میں بجز واحد یکتا کے اور کوئی نہیں آتا ہے۔ وہ سب کو کثرت کی راہ سے نہیں بلکہ وحدت کی راہ سے مشاہدہ کرتا ہے ؎

وحدت میں تیری، خوف دوئی کا نہ آسکے — آئینہ کیا مجال تجھے مُنہ دکھا سکے

یہ مرتبہ توحید میں سب سے اعلیٰ ہے[۳۵]

امام غزالیؒ ان چاروں مراتبِ توحید کو اخروٹ کی مثال پیش کرتے ہوئے سمجھاتے ہیں؛

پہلا مرتبۂ توحید مثل اخروٹ کے اوپر کے چھلکے کا سا ہے، دوسرا مرتبہ مثل چھلکے کی دوسری تہہ کے ہے، تیسرا مغز کے مانند ہے اور چوتھا مثل تیل کے ہے جو مغز میں سے نکلتا ہے، جس طرح کہ اوپر کے چھلکے سے کوئی فائدہ نہیں اگر کھایا جائے تو ذائقے میں تلخ ہے۔ اگر اس کے باطن کو دیکھا جائے تو بُری صورت کا ہے۔ اگر جلایا جائے تو دھواں ہی دُھواں دیتا ہے۔ اگر مکان میں رکھا جائے تو صرف جگہ گھیرتا ہے۔ غرضکہ اوپر کا چھلکا کسی کام کا نہیں، سوائے اس کے کہ چند روز اخروٹ کی حفاظت اُس سے ہوتی ہے۔ اور جب مغز نکال لیا جائے تو اسے پھینک دیا جائے اسی طرح توحید زبانی کا حال ہے جس میں کہ دل کی تصدیق نہ ہو۔ ایسی توحید سے کچھ فائدہ نہیں، لیکن ہزارہا نقصانات ہیں، ہاں چند روز کا فائدہ یہ ہے کہ نیچے کے چھلکے یعنی دل اور بدن کے بچاؤ کے لئے موت کے وقت تک کام آتی ہے۔

اور منافق کے بدن کو طعمۂ سیفِ مجاہدین نہیں ہونے دیتی اس لئے کہ ان کو حکم دلوں کے چیرنے کا نہیں ہے، وہ ظاہر کو دیکھتے ہیں، اسی وجہ سے منافقوں کا بدن تلوار سے محفوظ رہ جاتا ہے۔ مگر موت کے وقت یہ توحید ان کے بدن سے علیحدہ ہو جائے گی۔ اس کے بعد پھر اس سے کچھ کام نہ چلے گا۔ اور جس طرح سے نیچے کا چھلکا بہ نسبت اوپر کے چھلکے کے ظاہر میں بہت مفید ہے یعنی اس سے مغز کی حفاظت ہوتی ہے اور رکھ چھوڑنے سے بگڑنے نہیں دیتا اور اگر جدا کر لیا جائے تو ایندھن کے بھی کام کا ہے، مگر بہر حال مغز کی بہ نسبت کم ہے، اسی طرح صرف اعتقاد بدون کشف کے زبانی قول کی نسبت بہت مفید ہے۔ مگر کشف و مشاہدہ کی بہ نسبت جو سینے کی کشادگی اور نورِ حق کی اس میں تابش سے حاصل ہوتا ہے، اس کی قدر کم ہے کیوں کہ یہی کشادگی اس آیت شریف میں مراد ہے۔

فَمَنْ يُرِدِ اللهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ [۳۶] — اور جس کو ارادہ کرتا ہے۔ اللہ یہ کہ ہدایت کرے اس کو کھول دیتا ہے سینہ اس کا واسطے مسلمانی کے

اور اس آیت میں بھی:

اَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ [۳۷] — کیا پس جو شخص کہ کھولا ہے اللہ نے سینہ اس کا واسطے اسلام کے پس وہ اوپر نور کے ہے پروردگار اپنے سے

اور جس طرح کہ مغز بذاتِ خود پوست کی بہ نسبت نفیس ہے اور گویا مقصود وہی ہے، مگر پھر بھی تیل نکالنے پر کچھ کھلی وغیرہ کی آمیزش سے خالی نہیں، اسی طرح توحید فعل یعنی فاعل کا ایک جاننا بھی سالکوں کے حق میں بڑا مقصد عالی ہے۔ مگر اس میں کچھ نہ کچھ التفات غیر کی طرف پایا جاتا ہے۔ اور اس شخص کی نسبت جو ایک کے سوا دوسرے کو دیکھتا ہی نہیں ایسے شخص کا لحاظ کثرت کی طرف ہے [۳۸]

امام غزالیؒ یہاں پر ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ ایسا کہا جا سکتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ آدمی بجز ایک ذات کے مشاہدہ نہ کرے حالانکہ آسمان و زمین اور تمام اجسامِ محسوسہ کو دیکھتا ہے۔ اور یہ چیزیں جو کہ 'کثرت' ہیں کیسے وحدت میں تبدیل ہو جائیں گی؟

امام غزالیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ نکتہ انتہائے علوم مکاشفات میں سے ہے، ان علوم کے اسرار کا کسی

کتاب میں لکھنا جائز نہیں، عارفین فرماتے ہیں کہ رازِ ربوبیت کا افشا کرنا کفر ہے۔ اس کے علاوہ اس امر کو علم معاملہ سے کوئی بھی تعلق نہیں ہے، البتہ ابتدائے نظر جو کثرت کا واحد ہو جانا بعید معلوم ہوتا ہے اس کو سمجھا دینا ممکن ہے اور وہ اس طرح ہے کہ بعض چیزیں کسی خاص مشاہدے سے دیکھا جائے تو کثرت ہے اور کسی اور اعتبار سے دیکھا جائے تو واحد ہے۔ مثلاً اگر انسان کو اُس کی روح، جسم، ہاتھ، پاؤں، رگوں، ہڈیوں اور آنتوں کے لحاظ سے دیکھا جائے تو کثرت ہے، لیکن اگر انسانیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ایک ہے، اور بہتیرے ایسے اشخاص ہیں کہ جب وہ انسان کو دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں خیال ان کے رگوں کی کثرت کا اور ہاتھ پاؤں کا اور جدا ہوتے روح و جسم اور اعضا کا نہیں گذرتا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق یہی ہے کہ جب آدمی کو حالتِ استغراق واحد کے ساتھ ہوتی ہے تو وہ واحد میں تفرق اور جدائی نہیں دیکھتا اور جب عین کثرت کی طرف التفات کرتا ہے تو خیال ان اشیاء کے علیحدہ ہونے کا گذرتا ہے۔ اسی طرح جتنی اشیاء موجود ہیں خواہ خالق ہے یا مخلوق سب کے لئے اعتبارات اور مشاہدات بہت اور جدا جدا ہیں کہ کسی اعتبار سے وہ واحد ہے اور کسی سے کثرت ہے۔ پھر بعض اعتبارات سے کثرت زیادہ ہوتی ہے اور بعض سے کم اور یہاں پر جو انسان کی مثال پیش کی گئی، اگرچہ یہ مثال مطلب کے مطابق نہیں ہے تاہم اس سے فی الجملہ مشاہدے میں کثرت کا واحد ہو جانا معلوم ہو جاتا ہے۔ اور اس قسم کے موحدین پر محلِ انکار نہیں رہتا۔ اور جس مقام پر کہ ابھی آدمی کی رسائی نہیں ہوئی اس کی تصدیق کرنے لگتا ہے۔ اس تصدیق کی بدولت اس میں توحید اعلیٰ مرتبہ والے سے کچھ بہرہ ہو جاتا ہے کہ جس قسم کی توحید پر ایمان لایا ہے وہ حالت حاصل نہ ہوتی ہو، جیسے مثلاً کوئی نبوت پر ایمان لائے تو ہرچند خود نبی نہ ہو مگر نبوت سے اس کو اسی قدر بہرہ ہوگا جس قدر کہ اس پر ایمان قوی ہوگا۔ اور یہ مشاہدہ جس میں کہ بجز ذاتِ واحد مطلق کے اور کچھ نہیں دیکھتا کبھی تو ہمیشہ رہتا ہے اور کبھی بجلی کی طرح کوند جاتا ہے اور اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ ہمیشہ یہ حال رہنا بہت ہی کم ہے۔

روایت ہے کہ حسین بن منصور حلاجؒ نے ابراہیم خواص کو سفر کرتے دیکھا تو پوچھا کہ تم کس فکر میں ہو، انھوں نے فرمایا کہ میں سفر میں پھرتا ہوں تاکہ توکل میں اپنا حال درست کر دوں اور خواصؒ متوکلین میں سے تھے۔

حسین بن منصور نے فرمایا کہ تم نے اپنی تمام عمر اپنے باطن کی آبادی میں فنا کی، فنا در توحید کہاں گئی، اس کو کیوں نہیں اختیار کیا۔ شعر:

اگر یارے از خویشتن دم مزن ٭ کہ شرک ست با یار و با خویشتن

گویا حضرت خواصؒ توحید میں تیسرے مقام کی درستی کرتے تھے اور حسینؒ نے ان کو چوتھے مقام پر ترغیب دی۔[۳۹]
اس طرح مسئلہ وحدت وکثرت کو بیان کرنے کے بعد امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ حال توکل تیسری قسم کی توحید سے
حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ صرف توحید اعتقادی توکل کے موجب حال نہیں ہے اس میں کچھ کشف ومشاہدہ بھی ہونا چاہئے
لہٰذا امام غزالیؒ توکل کے تیسرے مرتبہ کی وضاحت کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ جب انسان پر یہ امر ظاہر ہو جاتا ہے،
کہ اللہ تبارک تعالیٰ کے سوا کوئی فاعل نہیں ہے اور جتنی موجود چیزیں ہیں مثلاً خلق اور رزق وبخشش اور نہ دینا
اور موت وحیات اور تونگری ومفلسی وغیرہ۔ ان کا موجد اور مبدع اور مخترع اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کوئی اس کا شریک
نہیں ہے، تو پھر وہ انسان کسی غیر کی طرف رُخ نہیں کرتا ہے اور صرف خدائے تعالیٰ سے ہی خوف کرتا ہے اور اسی سے
توقع رکھتا ہے اور اسی پر اعتماد وتوکل کرتا ہے، اس لئے کہ فاعل مختار صرف اللہ کی ہی ذات ہے، ان کے علاوہ
ساری چیزیں مسخر ہیں، خود ایک ذرہ بھی آسمانوں اور زمین کے ملکوت میں سے نہیں ہلا سکتے اور جب یہ باب
مکاشفہ آدمی پر کھل جاتا ہے تو یہ امر اس کو آنکھ کے مشاہدے سے بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ راستہ خطرہ سے خالی نہیں، شیطان ہر وقت تاک میں لگا رہتا ہے۔ اگر اس کو ذرا بھی گمان ہو کہ
سالک کے دل پر کچھ شرک کا ملاوا چل جائے گا تو وہ بازی لگانے سے کبھی نہیں چوکتا۔ اور اس کی دو صورتیں ہیں
اوّل جمادات کے اختیار پر التفات کرنے سے اور دوئم حیوانات کے التفات سے۔

جمادات کے التفات سے شرک ایسے کراتا ہے کہ مثلاً آدمی کھیتی کے نکلنے اور جمنے میں مینھ پر اعتماد کرے اور
مینھ کے برسنے کے لئے ابر پر اور ابر کے اکٹھا ہونے کے واسطے سردی پر اعتماد کرے اور کشتی کے برابر رہنے اور چلنے
میں ہوا پر اعتماد کرے، تو یہ سب باتیں توحید کے باب میں شرک ہیں۔ اور حقیقت امور سے جہالت کی دلیل ہے۔
اسی واسطے اللہ تبارک تعالیٰ نے فرمایا: فاذا رکبوا فی الفلک دعوا اللہ ....

اس کے معنی بعض مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ کشتی کے سوار کہنے لگتے ہیں کہ اگر ہوا اچھی نہ ہوتی تو ہم نہ پہنچتے۔
لیکن جو شخص حق شناس ہے وہ جانتا ہے کہ ہوائے موافق بھی ایک ہوا ہے، اور ہوا اپنے آپ سے نہیں چلتی جب تک
اس کو کوئی حرکت دینے والا نہ ہو۔ اسی طرح اس کے محرک کو ایک اور محرک چاہیے یہاں تک کہ سلسلہ

محرک اوّل پر پہونچے کہ اس کا کوئی محرک نہیں اور نہ وہ بذاتِ خود متحرک ہے۔ پس نجات کے باب میں بندے کا التفات ہوا کی طرف ایسا ہے جیسا کوئی شخص قتل کے جرم میں پکڑا جائے اور بادشاہ اس کی رہائی اور عفو وقصور کا حکم لکھ دے تو یہ شخص دوات، کاغذ اور قلم کو جن سے کہ حکم لکھا گیا ہے یاد کرے اور کہے کہ اگر قلم نہ ہوتا تو میں نہ بچتا اور اپنی نجات قلم سے سمجھے لیکن جس نے قلم کو ہلایا اس سے نہ سمجھے تو یہ نہایت جہالت ہے؛ اور اور جو شخص جانے کہ قلم کچھ حکم نہیں دے سکتا بلکہ وہ کاتب کے ہاتھ میں مسخر ہوتا ہے تو وہ قلم کی طرف التفات نہیں کرے گا اور سوائے کاتب کے دوسرے کا شکر گذار نہیں ہوگا بلکہ بعض اوقات نجات کی خوشی اور بادشاہ کے شکر میں دل پر قلم اور سیاہی وغیرہ کا خطرہ بھی نہ ہوگا۔ پس آفتاب اور چاند اور ستارے اور مینھ اور ابر اور زمین اور ہر ایک حیوان اور پتھر وغیرہ سب خدائے تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں اس طرح مسخر ہیں جیسے کاتب کے ہاتھ میں قلم۔ بلکہ یہ مثال بھی محض سمجھانے کے واسطے دی گئی ہے۔ کیونکہ لوگ یہی اعتقاد رکھتے ہیں کہ دستخط بادشاہ کیا کرتے ہیں، ورنہ حقیقت میں کاتب صرف خدائے بزرگ و برتر ہی ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں کہا گیا ہے:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ	اور تو نے نہیں پھینکی (مٹھی خاک) جس وقت پھینکی
وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ؎	لیکن اللہ نے پھینکی۔

پس جب آدمی پر یہ بات کھل جاتی ہے کہ تمام چیزیں آسمان و زمین کی اس طرح مسخر ہیں تو شیطان اس سے ناامید پھرتا ہے کہ اب اس کی توحید میں یہ شرک جمادات کا تو نہیں ملا سکتا۔ لہٰذا دوسری صورت سے پیش آتا ہے یعنی التفات حیوانات کے اختیار کا اپنے افعال اختیاری میں دل میں ڈالتا ہے اور کہتا ہے کہ تو سب باتوں کو اللہ کی طرف سے کیسے اعتقاد کرتا ہے۔ دیکھ فلاں شخص تجھ کو اپنے اختیار سے رزق دیتا ہے، اگر چاہے دے اور چاہے بند کردے۔ اور بادشاہ کو اختیار ہے چاہے تیری گردن تلوار سے اڑا دے، چاہے معاف کردے۔ تو خوف بادشاہ ہی سے چاہیے اور اسی سے توقع رکھنی چاہیے کیونکہ تو اسی کے قابو میں ہے۔ اور یہ بات تو اپنی آنکھ سے دیکھتا ہے اور اس میں کچھ شک نہیں اور یہ بھی کہتا ہے کہ اگر قلم کو تو کاتب نہیں جانتا، اس جہت سے کہ وہ کاتب کے ہاتھ میں مسخر ہے تو کاتب تو اس سے با اختیار خود لکھتا ہے، اس کو کاتب کیوں نہیں جانتا۔ اس خطرے میں اکثر لوگوں کے قدم لغزش کھا جاتے ہیں بجز اللہ تعالیٰ کے مخلص بندوں کے جن پر شیطان مردود کو

قابو نہیں ہے، وہ لوگ البتہ چشمِ بصیرت سے کاتب کو بھی مسخر اور مضطر دیکھتے ہیں جیسے ضعفا قلم کو مسخر دیکھتے ہیں اوران کو معلوم ہوگیا ہے کہ ضعفا نے اسباب میں ایسی غلطی کی جیسے چیونٹی مثلاً کاغذ پر پھرتی ہو اور دیکھے کہ قلم کی نوک کاغذ کو سیاہ کر رہی ہے اور اس کی بینائی ہاتھ اور انگلیوں پر نہ پہونچتی ہو جیسے جائے کہ کاتب کو دیکھے تو وہ غلطی سے یہی جانے گی کہ کاغذ کی سفیدی کو قلم ہی سیاہ کرتا ہے اور اس کی غلطی کی وجہ یہی ہے کہ اس کی بینائی قلم کی نوک سے اوپر نہیں جا سکتی، پس اسی طرح جس شخص کا سینہ اسلام کے لئے خدائے تعالیٰ کے نور سے نہیں کھُلا اس کی بصیرت آسمان و زمین کے جبار کے دیکھنے سے قاصر ہے، وہ نہیں دیکھ سکتا کہ وہ واحد یکتا سب کے اوپر غالب ہے اسی لئے کاتب ہی پر اثناء راہ میں ٹھہر گیا۔ اور یہ صرف جہالت ہے، ارباب قلوب اور مشاہدات کا یہ حال ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے آسمان اور زمین کے ہر ذرے کو اپنی قدرت کاملہ سے گویا کر دیتا ہے یہاں تک کہ وہ لوگ ان ذرات کی تقدیس اور تسبیح خدائے تعالیٰ کے لئے سنتے ہیں، اور ان کے گوشِ حق نیوش میں آواز ان اشیاء کے اقرار کی اپنی عاجزی پر بدون کسی حروف اور صورت کے سنائی دیتی ہے، جن کے کان ہی نہیں وہ البتہ ان کو نہیں سنتے۔ سعدی

برگ درختان سبز در نظرِ ہوشیار   ہر ورقے دفترے ست معرفتِ کردگار

امام غزالیؒ اس راز کو ایک تمثیل کے ذریعہ پیش کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص سالک نے جو نورِ الٰہی مشعلِ راہ رکھتا تھا کاغذ سے سوال کیا کہ تیرا منہ سفید گالا تھا اب تو نے کالا کیوں کیا؟ اس کی کیا وجہ ہے؟ کاغذ نے کہا کہ یہ سوال روشنائی سے پوچھ، روشنائی نے قلم کا نام لیا۔ قلم نے ہاتھ پر الزام لگایا۔ ہاتھ نے قدرت پر بار سونپا، قدرت نے اپنے کو مجبور محض کہہ کر ارادہ کے سپرد کیا، ارادہ نے اپنے کو علم و عقل کے تابع قرار دیا اور علم و عقل نے اپنے کو قلم کے مسخر کر دیا۔

علم نے کہا کہ میں ایک نقش ہوں جو تختیِ دل کی سفیدی پر چراغ عقل کے روشن ہونے کے بعد منقوش ہو جاتا ہوں اور میں خود منقوش نہیں ہوا۔ پس جس قلم نے کہ مجھ کو نقش کیا اس سے پوچھو کیونکہ نقش بدون قلم کے نہیں۔

اب بیچارہ سالک عاجز ہو گیا، لیکن علم نے پھر رہنمائی کی، علم نے بتایا کہ اس راستے کے عالم تین ہیں۔
اوّل عالم ملک و شہادت ہے جس میں کی چیزیں کاغذ اور قلم اور روشنائی اور ہاتھ وغیرہ تھے، ان سے تم بتدریج

بڑھ آئے۔ دوسرا عالم ملکوت ہے۔ وہ میرے بعد ہے، جب تم مجھ سے آگے چلوگے تو اس عالم کی منزلوں میں جا پہنچو گے۔ اس عالم میں وسیع جنگل اور بڑے بڑے دریا اور اونچے اونچے پہاڑ ہیں، مجھے نہیں معلوم کہ تم اُن سے کیسے بچو گے، اور تیسرا عالم جبروت ہے وہ ملک اور ملکوت کے درمیان میں ہے۔ اس میں سے تم تین منزلیں طے کر چکے ہو، اس لئے کہ اس کے شروع میں منزل قدرت اور ارادہ اور علم ہے۔ اور یہ عالم ملک اور ملکوت میں واسطہ ہے یعنی عالم ملک کا راستہ بہ نسبت اس کے سہل ہے اور عالم ملکوت کا راستہ اس کی نسبت نہایت سخت اور دشوار گزار ہے، اس عالم کو ان دونوں عالموں کے درمیان ایسا جاننا چاہیئے جیسے کشتی کی چال زمین اور پانی کے درمیان ہے۔ یعنی نہ تو وہ مضطرب پانی کی طرح ہوتی ہے نہ ساکن زمین کی طرح۔ اور جو شخص زمین پر چلتا ہے وہ عالم ملک اور شہادت میں چلتا ہے۔ پس اگر اس کی قوت زیادہ ہو اور کشتی پر سوار ہو سکے تو ایسا ہوگا کہ گویا عالم جبروت میں سیر کرتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ قوی ہو اور پانی پر بے کشتی چلنے لگے تو بلا تردد عالم ملکوت میں سیر کرے گا۔ آغاز عالم ملکوت کا یہ ہے کہ جس قلم سے کہ دل کی تختی پر علم لکھا جاتا ہے وہ نظر پڑے اور جس یقین سے کہ پانی پر چل سکتے ہیں وہ حاصل ہو جائے.... جس طرح کے اور اجسام مکان میں ہوتے ہیں خدائے تعالیٰ کی ذات نہ تو جسم ہے نہ کسی مکان میں، نہ اس کا ہاتھ مرکب گوشت اور ہڈی اور خون سے ہے جیسے اور ہاتھ ہوتے ہیں نہ قلم اسکا نے کا نہ تختی لکڑی کی نہ کلام حروف و آواز کا نہ کتابت نقش و نگار کی، نہ روشنائی پھٹکری اور مازو وغیرہ کی۔

اب سالک نے عالم ملک و شہادت، عالم ملکوت اور عالم جبروت کی سیر کی اور قلم کے پاس سے یمین کے پاس گیا۔ وہاں قلم سے بھی زیادہ عجائب دیکھے، پھر قدرت کے عالم کو گیا اور وہاں ایسے عجائب دیکھے جن کے سامنے پیشتر کے عجائب گرد تھے۔ قدرت سے سالک نے حال حرکت یمین کا پوچھا۔ اس نے جواب دیا کہ میں صرف صفت ہوں، قادر سے پوچھو کہ اس کا بتانا موصوف کا کام ہے نہ صفت کا۔ اور اس وقت قریب تھا کہ سالک کو لغزش ہو جاتی اور زبان کشادہ کر بیٹھتا مگر اس کو استقلال مرحمت ہوا اور سرادقات عظمت قادر مطلق سے آواز آئی:

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ[۴۲] (نہیں سوال کیا جاتا ہے اس چیز سے کہ (خدا) کرتا ہے اور وہ (بندہ) سوال کئے جاتے ہیں)

اس امر کو سن کر سالک پر ہیبت چھا گئی اور وہ پچھاڑ کھا کر بیہوش ہو گیا اور اسی بیہوشی میں دیر تک تڑپتا رہا۔ جب ہوش آیا تو کہا: " الٰہی تو پاک ہے، تیری شان بہت بڑی ہے۔ میں نے تیرے سامنے توبہ کی اور تجھ پر بھروسہ کیا اور اس بات پر

ایمان لایا کہ تو بادشاہ جبار و قہار کردگار ہے، میں تیرے سوا کسی سے نہ ڈروں گا نہ دوسرے سے توقع کروں گا»

اس کے بعد سالک واپس لوٹا اور اپنے سوال اور عتاب کا عذر یمین اور قلم اور ارادہ اور قدرت اور بعد کی چیزوں سے کیا اور کہا کہ مجھ کو معذور رکھو اس لئے کہ میں اجنبی تھا۔ اور ان ملکوں میں نیا آیا تھا۔ میرا انکار تم پر صرف قصور اور جہالت سے تھا۔ اب مجھ کو تمہارا عذر معلوم ہو گیا اور ظاہر ہوا کہ ملک اور ملکوت اور عزت وجبروت میں یگانہ ذات اور حکم کی رو سے وہ خدائے واحد و قہار ہے تم لوگ اس کے قبضۂ قدرت میں مسخر اور متحرک ہو، وہی اوّل اور وہی آخر ہے، وہی باطن ہے اور وہی ظاہر۔

جب سالک نے یہ بات عالمِ ظاہر میں بیان کی تو لوگوں نے تعجب کیا اور اس سے پوچھا کہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہی اوّل ہو اور وہی آخر، یہ دونوں وصف تو ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس طرح ظاہر اور باطن ایک کیسے ہوگا۔ کیوں کہ جو اوّل ہوگا وہ آخر نہ ہوگا اور جو چیز ظاہر ہے وہ باطن نہ ہوگی۔

سالک نے جواب دیا کہ وہ ذات اول موجودات کی نسبت سے ہے یعنی سب چیزیں مرتب ایک دوسرے کے بعد اسی سے صادر ہوئی ہیں۔ اور آخر چلنے والوں کی سیر کے لحاظ سے ہے کہ وہ ہمیشہ ایک منزل سے دوسری منزل تک ترقی کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ انتہا اس درگاہِ عالی پناہ پر ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد کوئی سفر باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا سفر کا آخر وہی ہے۔ پس وہ وجود میں اوّل اور مشاہدہ میں آخر ہے۔ اسی طرح وہ ان لوگوں کی نسبت جو عالمِ شہادت میں بیٹھ کر اُس کے طالب حواسِ خمسہ سے ہیں، باطن ہے اور جو لوگ اُس کو اپنے دل کے چراغ روشن میں باطن کی بصیرت سے جو عالم ملکوت تک پہونچی ہوئی ہے طلب کرتے ہیں اُن کی بہ نسبت ظاہر ہے۔[۴۳]

اس طرح ہم پاتے ہیں کہ امام غزالیؒ توحید کے تیسرے مرتبہ میں توحیدِ افعالی کا تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ فاعل مختار صرف اللہ تبارک وتعالیٰ کی ہی ذات ہے۔ اور اس کے علاوہ ساری چیزیں مسخر ہیں۔ لیکن یہاں پر بجا طور پہ یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر توحید کے یہ معنیٰ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی فاعل نہیں تو پھر بندوں کے لئے کیا کہا جا سکتا ہے؟ انسان کے اوپر شرعی، اخلاقی، سماجی اور قانونی پابندیاں اسی وقت عائد ہو سکتی ہیں جبکہ وہ آزاد ہو۔ اس کے ارادے خود کے ارادے ہوں، جس کام کو وہ کرتا ہو، اس کام کا اسے علم ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس کام کے کرنے کا وہ ارادہ رکھتا ہو، لہٰذا اللہ تبارک وتعالیٰ کی

خودمختاری اور انسان کی آزادی دونوں کو کیسے یکجا کر سکتے ہیں ؟

امام الغزالیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر فاعل کے معنی صرف ایک لئے جائیں تب البتہ ایک فعل کے ۲ دو فاعل تصور کرنا غیر ممکن اور دشوار نظر آتا ہے۔ لیکن اگر فاعل کے دو معنی ہوں اور لفظ مجمل ہو تو پھر کوئی دشواری نظر نہیں آتی ہے۔ اور لفظ فاعل کا اطلاق دونوں پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایسا کہا جاتا ہے کہ امیر نے فلاں شخص کو قتل کر ڈالا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جلاد نے مار ڈالا۔ تو یہاں پر امیر اور اعتبار سے قاتل کہلاتا ہے اور جلاد اور اعتبار سے۔ اسی طرح بندہ اپنے فعل کا اور اعتبار سے فاعل ہے اور خدائے تعالیٰ اور اعتبار سے۔ اللہ تعالیٰ کے فاعل ہونے کے یہ معنی ہے کہ وہ فعل کا ایجاد و اختراع کرنے والا ہے اور بندہ کے فاعل ہونے کا یہ معنی ہے کہ بندہ وہ محل ہے۔ جس میں قدرت پیدا ہوئی۔ اللہ تبارک تعالیٰ نے بندے میں ارادہ پیدا کیا، ارادہ سے پہلے علم پیدا کیا اس کے بعد بندے میں قدرت پیدا ہوئی۔ یعنی ارتباط قدرت وارادہ وحرکت کا قدرت سے ایسا ہے جیسے شرط کا ارتباط شروط سے ہوتا ہے۔ اور قدرتِ الٰہی سے اس طرح ہے جس طرح معلول کا ارتباط علت سے اور موجد کا ایجاد کی ہوئی چیز سے ہوتا ہے اور جو چیز کہ اس کو قدرت سے ارتباط ہوتا ہے تو محل قدرت کو بھی فاعل کہہ دیتے ہیں، خواہ کسی طرح کا ارتباط ہو۔ مثلاً جلاد اور امیر دونوں کو قاتل اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ قتل دونوں کی قدرت سے ارتباط رکھتا ہے۔ مگر ارتباط دو طرح کا ہے۔ اسی واسطے قتل دونوں کا فعل کہلاتا ہے۔ اسی طرح ارتباط مقدورات کا ۲ دو قدرتوں سے سمجھنا چاہیے اور اسی موافقت اور مطابقت کے لئے خدائے تعالیٰ نے افعال کو قرآن مجید میں کبھی فرشتوں کی طرف اور کبھی بندوں کی طرف اور کبھی انھیں افعال کو اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔[۴۴]

توحید کے تیسرے مرتبہ کی وضاحت کے بعد اب ہم توحید کے چوتھے مرتبے کی طرف آتے ہیں، توحید کے چوتھے مرتبہ کی تعریف پہلے میں کر چکا ہوں لیکن پھر اُسے میں دہرانا چاہتا ہوں۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ:

مرتبہ چہارم توحید کا یہ ہے کہ وجود میں سوائے ذاتِ واحد و یکتا کے اور کسی کو نہ دیکھے اور یہ مشاہدہ صدیقوں کا ہے اور اس کا نام صوفیہ کرام فنا در توحید بتاتے ہیں، اس مقام پر اس رتبہ والا سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں دیکھتا حتیٰ کہ اس کو اپنے نفس کا بھی شعور نہیں رہتا اور جب واحد و یکتا میں مستغرق ہونے کی جہت سے اپنے نفس کے شعور کو کھو بیٹھتا ہے تو توحید میں وہ اپنے نفس سے فانی ہوجاتا ہے۔

امام غزالیؒ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی) فرماتے ہیں کہ یہ مرتبہ توحید کا سب سے بلند اور اعلیٰ مرتبہ ہے۔

مندرجہ بالا توحید کے چوتھے مرتبہ کی تعریف کا اگر ہم تجزیہ کریں تو فوراً ہمارے سامنے ایک سوال اور اہم سوال اُبھرتا ہے کہ اگر وجود میں سوائے ذات واحد و یکتا کے اور کوئی نہیں دیکھتا ہے، تو پھر ذات واحد و یکتا یعنی باری تعالیٰ کے وجود کے علاوہ کیا دیگر موجودات باطل ہیں' یا شنکر کے فلسفہ ویدانت کی اصطلاح کو استعمال کرتے ہوئے کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حقیقی وجود صرف باری تعالیٰ کا ہے اور دیگر اشیاء 'مایا' (دھوکا) ہے۔ اور پھر اس سے یہ نتیجہ اخذ کریں کہ 'اہم برہم آسمی' میں برہم (حقیقت) ہوں۔ اور پھر منصور حلاجؒ کا فقرہ 'انا الحق' (میں حق ہوں) کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خالق و مخلوق (خدا اور بندہ) میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں متحد ہیں۔ اور پھر فلسفہ وحدت الوجود یعنی بندہ کا وجود خدا کا وجود ہے کی نسبت امام غزالیؒ کی طرف قائم کی جائے۔ یہ سارے اہم مسئلے سامنے آتے ہیں، لہٰذا ہمیں بہت ہی احتیاط کے ساتھ اس مرتبہ کا تجزیہ کرنا ہے۔

لیکن امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ انسان کو توحید کے چوتھے مقام کی توضیح ہی نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ وہ توحید کے تیسرے مقام کی طرح اس کی تشریح نہیں کرتے ہیں۔ لیکن اپنی مشہور و معروف کتاب احیاء علوم الدین میں وہ جا بجا اس پر تبصرہ فرماتے ہیں اور پھر اپنی دوسری گرانقدر تصنیف 'مشکوٰۃ الانوار' میں جو کہ احیاء العلوم کے بعد کی تصنیف ہے اور امام موصوف کی آخری دور کی تصنیف سمجھی جاتی ہے' اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کی بصیرت قوی اور قوت غالب ہے وہ اپنے اعتدال کے حال میں اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی کو نہیں دیکھتا اور نہ پہچانتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود کے سوائے کسی اور کے وجود کو نہیں جانتا ہے۔ غیر کے افعال اُسی کے آثار قدرت میں سے ایک اثر ہے واقع میں بغیر اس کے (خدا) غیر کو وجود نہیں بلکہ وجود اُسی احد برحق کو ہے جس کے باعث تمام افعال کا وجود ہے۔

وہ مزید فرماتے ہیں "موحدِ حقیقی وہی ہوگا جو خدائے تعالیٰ کے سوا اور کسی کی طرف نظر نہیں کرتا۔ یہانتک کہ اپنے نفس کی طرف بجز اس اعتبار کے نہیں دیکھتا کہ خدا کا بندہ ہے۔ پس ایسے ہی شخص کو کہا کرتے ہیں کہ توحید میں فنا ہوگیا اور اپنے نفس سے فنا ہوگیا۔"[۴۵]

مندرجہ بالا اقوال سے مسئلہ بالکل صاف ہوجاتا ہے کہ وجودِ مطلق حقیقت میں باری تعالیٰ کا وجود ہے لیکن

اللہ کے سوائے تمام دیگر اشیاء کا وجود وجودِ باری تعالیٰ کی وجہ سے ہے۔ یعنی دیگر اشیاء کا وجود وجودِ مطلق نہیں ہے بلکہ وجود مستعار ہے۔ لہٰذا دیگر اشیاء باطل نہیں ہیں، وہ بھی حقیقت ہے لیکن اس کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کی وجہ سے ہے، پھر دوسرا مسئلہ بندہ اور خدا کے رشتے کا ہے۔ امام غزالیؒ صاف طور پر اقرار کرتے ہیں کہ موحدِ حقیقی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی طرف نظر نہیں کرتا ہے وہ اپنے نفس کی طرف دیکھتا ہے لیکن صرف اپنے کو خدا کا بندہ تصور کرتا ہے لہٰذا بندہ اور خدا کے درمیان میں جو رشتہ ہے وہ عبودیت کا رشتہ ہے۔ اور اس طرح سے اس تصور کو کہ ' میں برہم ہوں' امام غزالیؒ باطل قرار دیتے ہیں۔

امام غزالیؒ احیاء العلوم کے باب ششم میں جن کا عنوان محبت وانس ورضا ہے اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں " پانچواں سبب محبت کا یعنی مناسبت اور ہم شکل ہونا۔ پس اس کو بھی محبت میں دخل ہے اس لئے کہ جو چیز جس کے مشابہ ہوتی ہے وہ اسی کی طرف کھنچتی ہے۔ اسی باعث لڑکا لڑکے سے اور بڑا بڑے سے اُلفت کرتا ہے۔ مناسبت کبھی تو ظاہر کی بات میں ہوتی ہے جیسے لڑکے کی مناسبت لڑکے سے کہ لڑکپن میں دونوں کو مناسبت ہے اور کبھی کسی خفیہ امر میں مناسبت ہوتی ہے کہ اس پر اوروں کو وقوف نہیں ہوتا ہے جیسے دو شخصوں میں اتفاقاً اتحاد ہو جاتا ہے کہ نہ انھوں نے ایک دوسرے کو دیکھا ہوتا ہے نہ کچھ مال کی طمع وغیرہ ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہ سبب بھی مقتضی خدائے تعالیٰ کی محبّت کا ہے۔ کہ بندے میں اور اس میں باطنی ہوتی ہے نہ یہ کہ صورت وشکل ایک سی ہو بلکہ وہ مناسبت ایسے امور باطنی میں ہوتی ہے کہ بعض ان میں سے کتابوں میں لکھے جاسکتے ہیں اور بعض ممکن نہیں کہ لکھے جاسکیں بلکہ پردہ غیرت ہی میں مخفی رہنے دینا ٹھیک ہے تاکہ سالکان طریق معرفت جب شرط سلوک، پوری کر چکیں تو خود ان امور پر مطلع ہو جائیں پس جو مناسبت قابل لکھنے کے ہے وہ یہ ہے بندے کا قرب خدائے تعالیٰ سے ان صفات میں ہو جن کے لئے اقتدا کا حکم ہے اس طرح کہ تخلقوا باخلاق اللہ۔ اور یہ امر اسی طرح ہے کہ محامد صفات جو اوصاف الٰہی میں سے ہیں، ان کو حاصل کیا جائے مثلاً علم، نیکی، احسان، لطف دوسروں کو خیر کا پہونچانا، خلق پر رحم کرنا اور ان کو نصیحت کرنا اور حق بات کی ہدایت کرنا اور باطل سے منع کرنا وغیرہ مکارم شرعی سیکھنے کو ہر ایک ان میں سے بندے کو قرب الٰہی سے بہرہ ور کرتی ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ قرب مکانی ہو بلکہ قرب صفات کی رو سے ہو جاتا ہے۔ اور جس مناسبت کا ذکر کرنا جائز نہیں اور کتابوں میں نہیں

لکھی جا سکتی ہے وہ وہی مناسبت خاص ہے کہ جو صرف آدمی میں پائی جاتی ہے اور اسی کی طرف اس قولِ خداوندی میں اشارہ ہے :-

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ ؕ اور تجھ سے پوچھتے ہیں روح کو تو کہہ روح ہے میرے رب کے حکم سے۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے فرمایا کہ روح امرِ ربانی ہے خلق کی حد سے خارج ہے اور اس سے واضح تر دوسری آیت ہے : فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ ؕ پھر جب ٹھیک بنا چکوں میں اس کو اور پھونکوں اس میں ایک اپنی جان اور اسی وجہ سے اس کو فرشتوں سے سجدہ کرایا اور اسی کی طرف اشارہ ہے اس آیت میں

اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ تحقیق میں پیدا کرنے والا ہوں بیچ زمین کے نائب

آدمی خلافتِ الٰہی کا مستحق صرف اس مناسبت سے ہوا اور اسی کی طرف اس حدیث شریف میں رمز ہے

اِن اللّٰہ خلق آدم علیٰ صورتہ - اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا آدم کو اپنی صورت پر۔

اس سے کوتاہ اندیشوں نے گمان کر لیا کہ صورت تو نام اس شکل کا ہے جو ظاہری اور مدرک بالحواس ہو، اس لئے خدا کو دوسری اشیاء سے تشبیہ دی اور جسم اور صورت گڑھ لئے، معاذ اللہ منہا اور اسی مناسبت کی طرف اس حدیثِ قدسی میں اشارہ ہے کہ جناب احدیت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ارشاد فرمایا کہ میں بیمار رہا، تو نے میری عیادت نہ کی۔ حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا کہ الٰہی یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ حکم ہوا کہ میرا فلاں بندہ بیمار رہا۔ تو نے اس کی عیادت نہ کی۔ اگر تو اُس کی بیمار پُرسی کرتا تو مجھ کو اُس کے پاس پاتا۔

امام غزالیؒ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ ایسا مقام ہے جہاں قلم کو روکنا واجب ہے اس لئے کہ لوگ اس بات سے بہت متفرق ہو گئے ہیں۔ بعضے کوتاہ فہم تو تشبیہ ظاہری کی طرف جُھک پڑے اور بعض مشرف عالی مناسبت سے بھی بڑھ گئے اور اتحاد کے قائل ہوئے کہ خدائے تعالیٰ بندے میں حلول کر جاتا ہے یہاں تک کہ بعضوں نے انا الحق، زبان سے نکالا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے باب میں نصاریٰ بھٹک گئے کہ ان کو خدا کہنے لگے، کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ عالم ناسوت نے لباس لاہوت در بر کیا اور بعض اس بات کے قائل ہوئے کہ ناسوت و لاہوت متحد ہیں مگر جن لوگوں پر کہ تشبیہ و تمثیل کا محال ہونا اور اتحاد اور حلول کا ممتنع ہونا منکشف ہو گیا ہے اور امرِ واقعی اور سرِ حقیقی بھی جانتے ہیں تو

ایسے لوگ کم ہیں[۴۹]

اس طرح یہ بات روزِ روشن کی طرح ظاہر ہوجاتی ہے کہ امام غزالیؒ نہ تو حلول و اتحاد کے قائل تھے اور نہ ہی انھوں نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ کسی تشبیہ یا تمثیل کو جائز سمجھا، لیکن ایسا کہا جا سکتا ہے کہ احیاء علوم الدین کے بعد مشکوٰۃ الانوار امام غزالیؒ نے تصنیف کی اور مشکوٰۃ الانوار ان کے آخری دور کی کتاب ہے اس لئے ممکن ہے کہ ان کے خیال میں کچھ تبدیلی آئی ہو، لہٰذا میں مناسب سمجھتا ہوں کہ مشکوٰۃ کی روشنی میں بھی اس مسئلہ کو پیش کردوں تاکہ مسئلہ میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں 'عارفانِ حق جبکہ حقیقت کی بلندی (بعد العروج الی سماء الحقیقۃ) سے واپس آتے ہیں تو متفقہ طور پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ انھوں نے وہاں وجود میں سوائے واحد الحق کے اور کسی کو نہیں دیکھا، کچھ صاحبان اس نتیجہ پر عرفان علم کے ذریعہ پہونچتے ہیں اور کچھ لوگ ذوق اور حال کی بناء پر۔ صاحبِ ذوق وحال کے لئے کثرتِ اشیاء بالکل گم ہوجاتی ہے اور وہ واحد مطلق میں غرق ہوجاتے ہیں، اور ان کی عقل بھی وحدت کے سمندر میں غوطہ زن ہوجاتی ہے، اس کے اندر سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کی یادداشت کے اور کچھ نہیں رہ جاتی ہے حتیٰ کہ ان کو اپنے نفس کا بھی شعور نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس مقام پر سوائے اللہ کے اور کوئی ان کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ وہ بے خودی میں بے خود (فسکر و اسکر) ہوجاتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ایک نے 'انا الحق' کی صدا بلند کی اور دوسرے نے کہا 'سبحانی ما اعظم شانی' اور 'ما فی الجبۃ الا اللہ' اور یہ عاشقانِ حق کے کلمات مقامِ سکر میں ہیں۔ لیکن یہ کلمات مخفی رہنے چاہئے، ان کا اعلان نہیں ہونا چاہئے۔

امام غزالیؒ مزید فرماتے ہیں کہ جب سکر کا عالم ختم ہوجاتا ہے اور عارف عالم عقل (صحو) میں واپس آجاتے ہیں جس کو باری تعالیٰ نے زمین پر ایک پیمانہ توازن قرار دیا ہے تو وہ جانتے ہیں کہ وہ مقام مقامِ اتحاد نہیں تھا بلکہ اتحاد سے مشابہت رکھتی ہوئی چیز تھی، جیسا کہ ایک عاشق حالتِ عشق میں گنگناتا ہے ؎

انا من اھویٰ ومن اھویٰ انا ۔۔۔ نحن روحان حللنا بدنا[۵۰]

یعنی وہ ہوں جس سے کہ میں محبت کرتا ہوں، اور وہ جس سے میں محبت کرتا ہوں، میں ہوں، ہم دو جان ایک قالب ہیں۔

امام غزالیؒ اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھاتے ہیں:

'جس طرح سے کہ ایک انسان نے شیشہ پہلے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ اگر وہ اتفاقاً شیشہ کے سامنے آجائے اور شیشہ کو دیکھ کر یہ گمان کرے کہ وہ شکل جو کہ وہ شیشہ میں دیکھ رہا ہے وہ خود شیشہ کی شکل ہے، اور اس کے تھا (یعنی شیشہ کے ساتھ) متحد ہے۔" یہی حال عارف کا ہے۔ وہ حالتِ سکر میں یہ گمان کرتا ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے۔ اور اپنا شعور بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ لیکن حقیقت اس سے مختلف ہے۔ جس طرح کہ شکل شیشہ کے ساتھ متحد نہیں ہے اور شیشہ اور شکل دو جدا جدا چیزیں ہیں، اسی طرح بندہ اور خدا ایک نہیں ہے بلکہ دو جدا جدا چیزیں ہیں۔

امام غزالیؒ ایک دوسری مثال پیش کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

'ویری الخمر فی الزجاج نیظن ان الخمرة لون الزجاج فاذا صار ذٰلك عندہٗ مألوفا ورسخ فیه قدمه استغرقهٗ فقال۔

رق الزجاج ورا قت الخمر		وتشابها فتشاکل الامر
فکأنما خمر ولا قدح		وکأنما قدح ولا خمر

وفرق بین ان یقال الخمر قدح وبین ان یقال کأنه لقدح وهذه الحالة اذا غلبت سمیت بالاضافة الی صاحب الحال فناء بل فناء الفناء لانه فنی عن نفسه وفنی عن فنائه فانه لیس یشعر بنفسه لکان قد شعر بنفسه وتسمی هذه الحال بالاضافة الی المستغرق فیها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقیقة توحیداً'[۱۵]

"اور کوئی شخص شراب کو شیشہ کے جام (زجاج) میں دیکھ کر یہ گمان کرتا ہے کہ یقیناً شراب شیشے کا رنگ ہے اور جبکہ اس کا یہ گمان یقین راسخ میں تبدیل ہوجاتا ہے تو وہ اس میں مستغرق ہو کر یہ نغمہ الاپنے لگتا ہے:-

جام رقیق ہے اور شراب صاف وشفاف ہے		دونوں یکساں ہیں اور مسئلہ پیچیدہ ہے
ایسا دکھائی پڑتا ہے کہ شراب ہے اور جام نہیں ہے		یا ایسا دکھائی دیتا ہے کہ جام ہے لیکن شراب نہیں ہے

ایسا کہنا کہ 'شراب جام ہے' اور پھر یہ کہنا کہ 'شراب جام کی طرح ہے' دونوں میں ایک بین فرق ہے اور جو انسان اس حال سے مغلوب ہوجاتا ہے تو اس کو 'فنا' نہیں نہیں بلکہ 'فناء الفنا' کے نام سے پکارتے ہیں، کیونکہ اس کا نفس خود اپنی ذات سے فنا ہوجاتا ہے اور اپنی فنا میں فنا ہوجاتا ہے

ایسا شخص اپنے نفس کے شعور کو کھو بیٹھتا ہے حتیٰ کہ اپنے نفس کے عدم شعور کے شعور سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے کیونکہ اگر اس کو اپنے عدم شعور کا شعور ہو تو یقیناً اپنی ذات کا بھی شعور ہوگا۔ اس کیفیت کو اس شخص کی مناسبت سے جو اس حال میں مستغرق رہتا ہے، زبانِ مجاز میں اتحاد اور زبانِ حقیقت میں توحید کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔"

مندرجہ بالا مثال اس نکتہ کو واضح کردیتی ہے کہ 'اتحاد' حالتِ سکر کا مقام ہے، یہ وجدانی کیفیت ہے جو کہ عارف حقیقتِ مطلق میں فانی ہو کر حاصل کرتا ہے۔

حواشی:- (۱) الغزالی: مرتبہ علامہ شبلی نعمانی (مطبوعہ معارف، اعظم گڑھ ۱۹۲۸ء) (۲) ایضاً ص ۲۴۔ (۳) ایضاً ص ۲۸ (برائے تفصیل الغزالی صفحہ ۱ تا ۲۸) تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مرتبہ محمد لطفی جمعہ۔ ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین۔ ص ۸۹ تا ۱۰۷) (۴) تاریخ فلسفۂ اسلام مصنفہ ٹ۔ج۔ دوبوئر۔ مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (مکتبہ جامعہ دہلی ۱۹۳۶ء) ص ۱۹۴۔ (۵) تاریخ فلاسفۃ الاسلام۔ ص ۹۷۔

(۶) AL-GHAZZALI, THE MYSTIC BY MARGARET SMITH (LUZAC & CO · 1944) P. 167

(۷) SOME MORAL AND RELIGIOUS TEACHINGS OF AL-GHAZZALI BY SYED NAWAB ALI (ASHRAF PUBLICATION) PP. 45-46 (۸) ایضاً ص ۱۰۴ تا ۱۰۸۔ (۹) THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI, P. 77 M. UMARUDDIN

(۱۰) ایضاً۔ ص ۷۷ تا ۸۱۔ (۱۱) ایضاً ص ۱۰۷ (۱۲) ایضاً۔ ص ۱۰۶۔ (۱۳) مولانا محمد حنیف ندوی، افکار غزالی۔ (ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۵۶) ص ۴۲۰۔

(۱۴) ایضاً۔ ص ۴۲۵۔ (۱۵) ایضاً۔ ص ۴۲۵۔ (۱۶) ایضاً ص ۴۲۶۔ (۱۷) ایضاً ص ۴۲۷۔ (۱۸) ایضاً۔ ص ۴۲۸۔

(۱۹) ایضاً ص ۴۲۸۔ (۲۰) ایضاً۔ ص ۴۳۰۔ (۲۱) ایضاً ص ۴۳۲ (۲۲) ایضاً۔ ص ۴۳۳۔ (۲۳) عبدالکریم الشہرستانی۔ کتاب نہایۃ الاقدام فی علم الکلام۔ حررہ وصححہ۔ الفرڈ جیوم (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۳۴) ص ۱ - ۲۵ - (۲۴) ایضاً ص ۲۵ تا ۳۸۔

(۲۵) ایضاً۔ ص ۳۹ تا ۴۳ (۲۶) ایضاً۔ ص ۴۳ تا ۵۰۔ (۲۷) ایضاً۔ ص ۵۰ تا ۵۲ (۲۸) ایضاً ص ۶۹ تا ۷۸۔

(۲۹) ایضاً ص ۷۸ تا ۸۴۔ (۳۰) ایضاً۔ ص ۱۱۵۔ (۳۱) THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, EDITED BY THE. HOUTSMA, T.W. ARNOLD, R BASSET AND R. HARTMANN-(LANDAN, 1913) P. 704

(۳۲) ڈاکٹر میر ولی الدین، قرآن اور تعمیر سیرت۔ ص ۴۲ - ۴۳ (ندوۃ المصنفین دہلی) (۳۳) قرآن سورہ: ۲۱ آیت: ۲۵۔

(۳۴) مذاق العارفین، ترجمۂ احیاء علوم الدین، مترجمہ مولوی محمد احسن نانوتوی۔ مطبع منشی نول کشور لکھنؤ۔ ص ۳۲۲۔ (۳۵) ایضاً۔ ص ۳۲۳

(۳۶) قرآن، سورۃ ۶۔ آیت ۱۲۵۔ (۳۷) قرآن۔ سورۃ ۳۹۔ آیت ۲۲۔ (۳۸) مذاق العارفین۔ ص ۳۲۳ (۳۹) ایضاً۔ ص ۳۲۴

(۴۰) قرآن سورۃ ۸ آیت ۱۷۔ (۴۱) مذاق العارفین۔ ص ۳۲۶ (۴۲) قرآن۔ سورۃ ۲۱، آیت ۲۳۔ (۴۳) مذاق العارفین۔ ص ۳۳۲

(۴۴) ایضاً۔ ص ۳۳۸۔ (۴۵) ایضاً۔ ص ۳۶۶ (۴۶) قرآن سورۃ ۱۷ آیت ۸۵۔ (۴۷) قرآن سورۃ ۱۵ آیت ۲۹۔ (۴۸) قرآن سورۃ ۲ آیت ۳۰

(۴۹) مذاق العارفین۔ ص ۴۰۴ (۵۰) یہ شعر منصور حلاج کے ہیں۔ پروفیسر نکلسن نے ان کو اپنی کتاب THE IDEA OF PERSONALITY IN SUFISM میں پیش کیا ہے۔ امام غزالی نے اس شعر کو مشکوٰۃ الانوار ص ۲۰ پر پیش کیا ہے۔ (۵۱) حجۃ الاسلام الغزالی۔ مشکوٰۃ الانوار (مصر ۱۳۲۲ھ) ص ۱۹، ۲۰۔

قسط (۱۸)

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

حضرت عمرؓ کے اہم فیصلے

مولانا محمد تقی صاحب امینی، ناظمِ دینیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

• گذشتہ سے پیوستہ •

جانور پر زیادہ بوجھ لادنے والے کو سزا دی

(۷۶) حضرت عمرؓ کو حقوق کا یہاں تک خیال تھا کہ جانور تک کی حق تلفی کرنے والے اور زیادہ بوجھ لادنے والے کو سزا دیتے تھے، مسیبؒ بن دارم کہتے ہیں:

رأیت عمر بن الخطاب یضرب جمّالا وهو یقول حملت جملك ما لا یطیق [1]	میں نے عمرؓ کو دیکھا کہ وہ اونٹ والے کو مار رہے تھے اور کہہ رہے تھے کہ تو نے اپنے اونٹ پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادا ہے۔

لوگوں سے فرمایا کرتے تھے:

ألا تتقیتم الله فی رکائبکم هذه ألا علمتم ان لها علیکم حقا ألا خلیتم عنها فأکلت من نبت الارض [2]	اپنی ان سواریوں کے بارے میں تم لوگ اللہ سے کیوں نہیں ڈرتے ہو؟ کیوں نہیں جانتے ہو کہ ان کا تمہارے اوپر حق ہے کیوں ان کو نہیں چھوڑتے ہو کہ زمین کی سرسبزی سے فائدہ اٹھائیں۔

---

[1] تاریخ عمر لابن الجوزی، الباب الثامن والثمانون، ص ۹۸۔ [2] ایضاً۔ الباب الاربعون ص ۱۱۳